29e ANNÉE (3e SÉRIE) | N° 29 | 18 JUILLET 1907

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*EDITION COMPLÈTE ; *de 10 francs à l'*EDITION PARTIELLE.
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ XL. — A propos de deux Cas de conscience (N° 2)

S'ensuit le *Cas de conscience n° 2*, où l'anonyme protestant raconte « ses difficultés sur la loi de spécification des fautes au tribunal de la Pénitence. »

Voici tout d'abord le texte du tract en question :

L'obligation de spécifier les fautes commises est une loi qui s'impose à tout fidèle qui se présente au tribunal de la Pénitence. Pour spécifier les fautes commises, il faut discerner chacune d'elles en elle-même d'abord, et dans sa gravité ensuite. Pour ce qui regarde la gravité des fautes, nous avons vu qu'il est impossible au pénitent, même le mieux disposé, d'en établir, pour sa propre direction, la gravité mortelle dans l'immense majorité des cas et que de ce seul chef la loi de spécification des fautes est inapplicable.

Les mêmes difficultés et la même inapplicabilité de la loi apparaissent en se plaçant à un point de vue plus simple encore et plus rapproché ; au point de vue, voulons-nous dire, du seul dénombrement des fautes sur lesquelles il est nécessaire de s'interroger soi-même, préalablement à l'accusation, si l'on prend au sérieux la loi de spécification. Les explications ou décisions des théologiens catholiques constituent une interprétation de la loi de spécification à laquelle le fidèle ne saurait demeurer indifférent ou échapper, et tout le monde sait que leurs ouvrages sont remplis d'énumérations interminables de fautes et de cas de conscience qui constituent pour le pénitent autant de cas de damnation. Il est donc nécessaire que le pénitent s'interroge sur toutes ces matières s'il veut être sincère, complet, et en sécurité de conscience pour l'avenir. Et c'est dans ce but qu'on met aux mains des fidèles des formulaires ou questionnaires d'examen de conscience pour leur servir de récapitulation brève, mais qui doit être complète, de ces travaux de casuistique. C'est pourquoi à la seule lecture des énumérations que ces questionnaires contiennent et qu'ils doivent contenir sous peine d'être insuffisants, chacun touchera du doigt l'impossibilité d'imposer à nos enfants, à nos chrétiens et à nos chrétiennes vivant dans le monde un semblable travail comme condition préalable de l'absolution qu'ils sollicitent.

Dire et répéter, comme on ne cesse de le faire, qu'il n'est pas nécessaire d'entrer dans tant de détails, et qu'une vue sommaire de son état de conscience suffit comme examen, c'est avouer en réalité qu'on peut éluder la loi de spécification des fautes ; et l'on pense ainsi parce que, au fond et sans qu'on s'en rende bien compte, on la regarde comme inapplicable, le travail qu'elle exige étant au-dessus de toute portée.

Combien de pénitents après un examen sommaire de ce genre disent : « Ma conscience ne me reproche pas autre chose, » — qui, s'ils étaient entrés dans les détails, auraient trouvé de nouvelles matières d'accusations, lesquelles cependant demeurent tellement à leur charge que d'après l'enseignement théologique universel, si elles leur reviennent en mémoire, même après vingt, trente ou cinquante années écoulées, elles devront être traitées de nouveau au tribunal de la pénitence.

Ainsi donc, d'une part une loi de spécification extrêmement grave contre laquelle rien n'est censé prévaloir, ni la prescription, ni la bonne foi, ni la volonté de tout dire, ni les défaillances les plus excusables de la mémoire ; — et d'autre part une très large facilité faite au fidèle par les administrateurs du sacrement, en matière d'examen préalable de conscience, l'habitude des procédés sommaires, surtout à certains jours, dans l'audition et l'interrogatoire des pénitents, la pratique universellement reçue et même conseillée par l'autorité de ne pas se servir de formulaire d'examen, qu'est-ce que tout cela sinon mettre en opposition deux choses inconciliables, la formule de la loi et l'exécution de la loi ?

N'est-ce pas aussi donner à penser que Jésus-Christ, qui connaissait si bien les hommes et qui prévoyait les choses telles qu'elles devaient se passer dans l'étendue des siècles, n'a pu avoir l'intention d'établir cette loi de spécification des fautes, comme un élément essentiel d'une institution qu'il destinait à donner la paix aux hommes de bonne volonté et non à introduire entre Dieu et l'homme une judicature contentieuse, une véritable comptabilité juridique ?

C'est sous l'empire de cette préoccupation que nous avons rédigé le formulaire d'examen ci-dessous. Nous n'y relevons à dessein que des questions très habituellement insérées dans les examens de conscience à l'usage de tout le monde. Nos énoncés sont entre les mains de tous. Nous aurions pu facilement insérer cinq cents questions. Nous en avions préparé deux cent soixante-quinze. La crainte de devenir tout à fait fastidieux nous a fait nous en tenir à quatre-vingt-une. C'est encore prodigieusement long. Surtout quand on songe que la réponse à une seule de ces questions, et des plus simples, impliquerait à elle seule, de la part du fidèle qui s'interroge, une investigation de bon nombre de minutes, après lesquelles du reste le fidèle ne pourrait encore goûter la satisfaction de se croire en sécurité pour l'avenir.

Par exemple, cette question, simple entre toutes : « Ai-je dit des mensonges ? » — Supposons un fidèle qui se pose cette question sur une période d'un an ou de six mois, et qui se trouve obligé par la loi de spécification, — si cette loi oblige réellement, — de rechercher dans le dédale de sa mémoire, les occasions qu'il a eues, à travers les heures de ces quelques centaines de jours, de déguiser la vérité ou de la trahir. Combien, s'ils veulent prendre la loi à la lettre, — et une loi qu'il est permis de ne pas prendre à la lettre n'est pas une loi sérieuse, — auront commencé leur examen de conscience à cette question la veille, et s'interrogeront encore le lendemain, sans pouvoir en sortir ?

Et que sera-ce d'autres questions, toujours simples, mais dont l'objet est moins tangible ! Par exemple : « Ai-je eu des pensées volontaires contre la foi ? Ai-je eu des sentiments de haine ou de ressentiment à l'égard du prochain ? Me suis-je arrêté volontairement à des pensées mauvaises, à de mauvais désirs ? Ai-je commis quelque dommage à l'égard d'autrui ? Ai-je fait des confessions insuffisantes ? Ai-je manqué par paresse à mes devoirs envers Dieu, envers le prochain ou envers moi-même, etc.? »

Malgré soi, on reste songeur à la pensée du travail cyclopéen que représente pour le fidèle, enfant ou adulte, le dénombrement rendu nécessaire par la loi de spécification des fautes, et dont on ne peut exonérer personne sans déclarer équivalemment que la loi de spécification étant une loi inapplicable, est inexistante.

On dira tant qu'on voudra : Le fidèle, pour s'épargner une besogne impossible, peut procéder par *à peu près ;* il peut dire : j'ai menti, volé, médit, blasphémé, *à peu près* tant de fois. — Nous croyons qu'il est permis d'affirmer qu'une loi qui est telle, qu'on sait d'avance qu'elle n'est exécutable qu'*à peu près* ou par des *à peu près*, et cela parce que la charge qu'elle impose est au-dessus de la portée de ceux à qui elle s'adresse, n'est pas l'œuvre d'une sagesse divine, et ne peut être attribuée à Jésus-Christ comme à son auteur. C'est tout au plus une loi de circonstance, une mesure disciplinaire, qui a pu avoir son utilité, mais qui ne peut être considérée comme essentielle à l'institution miséricordieuse de Jésus-Christ.

Du reste, il n'y a pas d'à peu près qui tienne, car dès que le fidèle s'apercevra de l'existence des fautes que son *à peu près* ne couvrait que tout juste pour rendre valide et licite l'absolution qu'il sollicitait *hic et nunc*, il devra satisfaire à la loi de spécification et engager dans ce but de nouvelles négociations judiciaires. La loi urge et urgera sa vie durant.

Questionnaire d'examen de conscience
Matières de fautes

1. *Contre la foi.* — Ai-je eu des doutes ou des pensées volontaires contre la foi ? — En ai-je fait part aux autres ? — Ai-je dit ou écouté des paroles contraires à la foi, des railleries sur les choses saintes, sur les personnes consacrées à Dieu ou sur les pratiques pieuses ? — Ai-je conservé, lu ou prêté des livres ou des journaux irréligieux ? — Ai-je rougi de paraître chrétien ?

2. *Contre l'espérance.* — Ai-je manqué de confiance en Dieu ? — Me suis-je découragé ? — Ai-je manqué de soumission à la volonté de Dieu ? — Ai-je murmuré contre la Providence ?

3. *Contre la charité.* — *a)* Envers Dieu. — Ai-je manqué à l'amour que je dois à Dieu ? — Ai-je préféré à Dieu mon intérêt, mon plaisir ou quelque créature ? — Ai-je négligé de faire de temps en temps, et surtout dans les tentations, des actes de foi, d'espérance et de charité ? — Me suis-je exposé à offenser Dieu mortellement ?

b) Envers le prochain. — Ai-je manqué à l'amour du prochain ? — Lui ai-je refusé les services qu'on doit lui rendre ? — Ai-je manqué au devoir de l'aumône ? — Ai-je repris mon prochain quand je pouvais l'empêcher d'offenser Dieu ? — Ai-je refusé de pardonner à mes ennemis ?

. . . .

Nous arrêtons là le Questionnaire. On devine sans peine la suite des 12 titres sous lesquels il range la série spécificative de tous les péchés possibles et imaginables. On peut d'ailleurs trouver un programme analogue dans nos paroissiens et livres courants de piété.

Après quoi l'anonyme continue et termine ainsi :

Heureux qui se retrouvera à travers ce dédale et en sortira indemne ! Ou plutôt mettrions-nous : malheureux celui-là ! car il est à craindre qu'après ces desséchantes investigations de casuistique, le cœur ne soit plus guère disposé à s'émouvoir de repentir. Il n'y a pourtant que cela d'ineffablement beau dans le mystère des réconciliations divines inaugurées par le Fils de Dieu en ce monde. Il n'y a que cela de vraiment vivifiant et rénovateur.

Quand le Père de famille reçoit son enfant prodigue, il ne s'arrête pas, avant de l'absoudre, à lui faire détailler les fautes, — mortelles ou vénielles, — qu'il a commises loin du devoir et de la maison paternelle ; il ne l'interroge pas sur les espèces diverses et les circonstances qui changent l'espèce de ses fautes ; — avouons-le sans détour, nous eussions trouvé ce procédé fort intempestif et quelque peu puéril ; — il ne lui laisse que le temps de crier son repentir : *Pater, peccavi !* Et tout est dit. Le mystère de la réconciliation est accompli.

On est tout joyeux d'entendre Jésus-Christ dire cette parabole, et l'on conclut sans hésiter : voilà vraiment comme Dieu pardonne !

Mais lorsqu'en regard de ces divines tendresses on lit dans le *Concile de Trente* qu'il n'y a d'espérance sérieuse de pardon pour le pécheur repentant qu'à condition que, préalablement à sa confession, le fidèle s'examine très attentivement et qu'il recherche toutes ses fautes « à travers tous les détours et tous les replis de sa conscience, » — on est douloureusement déçu, et l'on est, malgré soi, porté à conclure que de deux choses l'une : ou bien il n'y a là qu'une loi disciplinaire, de pur droit ecclésiastique, motivée par les circonstances, et par conséquent revisable comme tout ce qui n'est pas d'origine divine ; ou bien l'on entend assigner une origine divine à cette procédure des aveux spécifiques et détaillés, et l'on se met hors d'état de répondre à ceux qui objectent qu'une pareille exigence est contraire à la raison et à l'Evangile.

. . . .

Voilà donc la nouvelle et terrible argumentation sous laquelle on espère écraser la loi catholique de l'intégrité de la confession, en lui enlevant l'auréole de sa divine origine, pour en faire une invention purement humaine, une simple fantaisie « papiste ! » Tout cela est un peu fouillis. Mettons-y de l'ordre en présentant, comme précédemment, dans sa forme logique, le raisonnement qui concentre l'esprit et la portée du tract. Le voici :

Une loi inapplicable n'est pas une loi divine ;

Or la loi de l'intégrité de la confession n'est pas applicable ;

Donc elle n'est pas une loi divine, mais une invention des hommes.

De la *majeure* nous ne disons rien, en ayant assez parlé la dernière fois.

La *mineure*, on s'en souvient, est toujours la même que dans le Cas de conscience nº 1; mais ici on la prouve par un argument nouveau. Ce n'est plus la gravité propre du péché en lui-même qu'on déclare inconnaissable, impossible à apprécier, c'est le nombre et la variété spécifique des fautes. Pour demeurer fidèles à notre méthode claire et loyale de discussion, donnons encore dans sa forme logique exacte l'argument nouveau :

« La loi de l'intégrité de la confession exige l'aveu — donc la recherche préalable — de tous les péchés commis *in specie et numero*, c'est-à-dire au double point de vue de leur *diversité spécifique* et de leur *nombre*. Or, cette recherche est chose impossible. Donc... »

Et l'on montre au lecteur naïf cette impossibilité en lui disant que la distinction spécifique des péchés est chose très difficile, très laborieuse, sujette à infinies controverses chez les théologiens, et que la recherche simplement numérique (le nombre total exact des péchés commis) est un « travail cyclopéen » que personne, faute de temps et de mémoire, n'est capable d'entreprendre avec chance de succès.

Et pourtant, répète sans cesse l'anonyme, la loi catholique a cette exigence inexorable. Il faut tout retrouver, absolument tout, pour tout dire, sans quoi, gare à la damnation, qu'une seule faute suffirait à assurer au pénitent qui ferait mal son addition ! Là-dessus, ritournelle du gémissement connu : Se peut-il que Dieu ait eu la cruauté d'écraser les épaules de ses fidèles d'un aussi inportable fardeau ? Non !... Donc, tout cela est de la pure exagération à mettre sur le compte des inventions humaines, arbitrairement superposées au substratum de la loi évangélique, infiniment plus simple et plus suave à observer... sans confession, sans examens troublants de conscience, sans recours à la prétendue juridiction pénitentielle des prêtres.

Réponse, comme précédemment : D'après la conception protestante de la loi en question, tout cela *serait* vrai ; d'après la conception catholique, tout cela *est* faux. Or, comme c'est à leur Eglise, et non point aux protestants, que les fidèles catholiques demandent le sens pratique des lois qu'ils ont à observer, et comme l'interprétation catholique ne présente aucun des inconvénients que le protestant exagère à dessein pour rendre la confession odieuse ; il s'ensuit que l'argumentation ne porte pas chez nous, qui trouvons parfaitement applicable le précepte de l'intégrité spécifique et numérique de la confession.

Que dit, en effet, d'abord quant à la spécification des péchés, ce précepte *juris divini* authentiquement défini par le Concile de Trente ? Il dit ceci : Tous les péchés mortels doivent être soumis au pouvoir des clefs, à la manière d'une accusation que complète la sentence judiciaire du prêtre qui donne l'absolution. Rappelons le texte fameux de la sess. XIV, ch. 5 :

« Constat sacerdotes judicium hoc incognita causa exercere non posse, neque æquitatem quidem illos in pœnis injungendis servare posse, si in genere duntaxat, et non potius in specie, ac singillatim, sua ipsi peccata declararent. Ex his colligitur oportere a pœnitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri... »

« ... Colligitur præterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse quæ speciem peccati mutant, quod sine illis peccata ipsa, neque a pœnitentibus integre exponantur, nec judicibus innotescant, et fieri nequeat ut de gravitate criminum recte censere possint, et pœnam quam oportet pro illis pœnitentibus imponere. »

C'est de toute évidence ! Il s'agit d'un jugement, d'une sentence à porter ; donc, d'une cause à instruire, d'un dossier à étudier de manière à garantir la sagesse du verdict final qu'il peut comporter. Comment imagine-t-on que les prêtres puissent exercer le pouvoir qu'ils ont reçu, de remettre ou de retenir les péchés, s'ils ne sont pas à l'avance informés par le pénitent des motifs susceptibles de justifier, tantôt l'une et tantôt l'autre de ces deux attitudes ? N'est-il point de tout élémentaire bon sens qu'une pareille information implique logiquement de la part de l'accusation autre chose qu'une narration en gros, générique, d'un mot vague, des fautes commises ?

Or, la spécification est un élément grave dans l'affaire, au triple point de vue de la culpabilité, des remèdes subjectifs de la faute et du contrecoup possible de ses conséquences externes, en matière par exemple de censures, de réparations, de réserves, etc. Le pénitent qui s'accuse d'avoir fait du tort à son prochain, tout simplement, s'accuse-t-il de manière à renseigner suffisamment son juge, si ce tort est, non pas un manque à la charité, mais un vol, et non pas un vol quelconque mais le vol d'un objet sacré, un vol, par conséquent, doublé d'un sacrilège ? L'accusation spécifique des péchés est donc le corollaire pratique inévitable des paroles de l'institution sacramentelle.

Il en est de même exactement pour l'accusation *numérique*. Voilà deux pénitents qui s'accusent simplement d'avoir blasphémé. Mais ce malheur n'est arrivé qu'une fois au premier, tandis que l'autre a cent, deux cents actes caractérisés de blasphème sur la conscience. Qu'est-ce que la fonction du juge au confessionnal, qu'est-ce que le jugement pénitentiel confié par le Christ à ses prêtres, si l'accusation s'en tient dans les deux cas à la même formule vague, si le confesseur est mis dans la nécessité d'apprécier d'après une mesure identique deux états de conscience en réalité si profondément différents ? A supposer que le magistère infaillible de l'Eglise, parlant au monde catholique sous les espèces du Concile œcuménique de Trente, n'eût pas emprunté un supplément de lumière aux sources de la Tradition, la logique l'autorisait suffisamment à regarder, comme virtuellement comprise dans les paroles du texte

évangélique, l'obligation d'accuser les péchés aussi bien dans leur nombre que dans la variété de leurs espèces.

Voilà précisément où nous attend l'anonyme. Il tient, comme nous, et plus que nous encore, si possible, pour nécessaire d'après la loi l'accusation détaillée, complète, des diverses espèces et du nombre intégral des péchés mortels commis. Mais, dit-il, c'est là une pure impossibilité pratique, etc... (Voir plus haut. Air connu.)

Nous répondons : Erreur absolue ! Rien n'est plus simple au contraire. Le pénitent interroge *sa conscience* loyalement pendant les instants qui précèdent la confession. Alors, de deux choses l'une : ou celle-ci dans sa réponse lui rappelle des péchés graves avec note spécifique différentielle, des péchés de *sortes* diverses ; ou bien elle ne lui montre que des fautes graves, numériquement répétées, mais appartenant toutes à la même sorte de désordre moral. Dans le premier cas il accuse les espèces de ses fautes comme il les connaît et les appelle du nom qui lui paraît apte à les caractériser. Et c'est tout ! La loi ne lui demande rien de plus. Dans le second, moins d'embarras encore, puisqu'aucune spécification n'est à fixer, le nombre seul des péchés restant à préciser, de quoi nous dirons un mot à part tout à l'heure, quand nous en aurons fini avec la spécification.

C'est toujours le même système d'objection perfidement équivoque, auquel il nous faut bien opposer le même système de réponse. Rappelons donc d'un mot la distinction fondamentale qui nous a déjà servi à propos du *Cas de conscience nº 1*.

Autre chose est la théorie objective de la loi, autre chose l'ensemble des conditions concrètes de sa pratique subjective. Spéculativement, la spécification des péchés est une besogne qui peut à bon droit passer pour malaisée, étant donnée la subtilité de scientifique analyse qu'elle réclame, si malaisée même que les docteurs, en effet, sont loin de s'accorder sur la résolution des problèmes que soulève cette casuistique métaphysique. Pour les gros genres, les genres suprêmes, pour les fortes distinctions qui frappent violemment l'œil du premier venu, tout va bien. Personne n'hésite, aussi bien dans le monde populaire que parmi les savants, à reconnaître comme étant des fautes de nature profondément différente le vol par exemple et le blasphème, l'orgueil et le mensonge, l'homicide et la luxure, etc., etc.

Mais, à mesure qu'on descend dans les détails, qu'on pénètre plus avant, plus à fond, dans le domaine des divisions et des sous-divisions d'espèces à l'infini, la note d'opposition différentielle s'atténue davantage, les nuances voisinent et cousinent de si près qu'il devient très délicat de les distinguer. C'est exactement ce qui se passe dans la gamme chromatique des couleurs, dans les classifications d'histoire naturelle, la botanique par exemple, et en général dans toute série plus ou moins sujette à continuité, où l'on aperçoit nettement la différence de termes éloignés, la différence du bleu et du vert, du chêne et du blé, — différence évidente de genre et d'espèce, — alors qu'on n'ose plus dire s'il y a diversité spécifique encore, ou simple modification accidentelle de variété, entre deux termes très rapprochés, entre le bleu-verdâtre et le vert-bleuâtre, entre le blé et l'épeautre.

Les théologiens dissertent là-dessus comme ils l'entendent. Ils construisent des arbres généalogiques à divisions spécifiques savamment ramifiées, pour les vertus et pour les péchés qui leur sont opposés. En quoi ils font œuvre scientifique infiniment utile pour la doctrine, la *distinction* étant le principe de la clarté, et le moyen essentiel pour notre faible intelligence d'arriver au vrai. Mais c'est là œuvre de savants, œuvre didactique d'étude spéculative, et point du tout une préoccupation dont doive s'embarrasser le pénitent dans son examen de conscience.

Chacun dit ses fautes *comme il les connaît*. Celui qui est assez théologien pour saisir des distinctions différentielles qui échappent au vulgaire a l'obligation d'en tenir compte dans sa confession, cela va de soi ; la loi pour lui est de plus stricte et exacte application, en raison du concours subjectif qu'il est en état d'apporter à son intégrale exécution. Il va de soi aussi, et pour la même raison, que l'ignorant, de bonne foi, est incapable de dépasser les limites de sa science actuelle au moment où il se confesse, et donc, qu'il fournit très régulièrement au sacrement de Pénitence la matière *hic et nunc* nécessaire et suffisante en la présentant comme il la comprend, avec le degré plus ou moins rudimentaire de précision et de distinction spécifique qu'il y aperçoit. C'est tout, et ce n'est pas embarrassant ! Libre au confesseur de provoquer, s'il le juge opportun, des déclarations mieux détaillées ; c'est son affaire. Mais si le confesseur ne dit rien, le pénitent livré à ses seules ressources se confesse le plus validement et licitement du monde quand il s'en tient aux expressions vagues qu'il juge aptes à exprimer ses fautes comme il convient, pourvu bien entendu qu'il ne cherche pas de propos délibéré à dissimuler sous le voile d'une obscure indétermination des péchés qui lui coûtent à avouer dans leur laideur propre, et qu'il sait devoir être l'objet d'une déclaration expresse, tout à part.

Aussi bien, le simple bon sens, à défaut de l'autorité et de l'usage de l'Eglise, suffirait-il à justifier cette manière d'entendre la portée pratique de la loi de spécification. Qu'a voulu ici le législateur ? Eviter les confessions génériques, vagues, qui auraient enlevé au sacrement de pénitence son essentielle caractéristique normale de procédure judiciaire de for interne. Est-il indispensable pour cela de présenter un dossier absolument complet ou d'en soumettre tous les petits détails à un minutieux examen microscopique ? C'est le cas de rappeler, en l'appliquant à l'œuvre de justice, à la justice pénitentielle tout comme aux

jugements des tribunaux humains, l'axiome fameux : *De minimis non curat « judex »*.

Le but de la loi est donc atteint 1° du côté du confesseur, quand il a sous les yeux tous les éléments utiles pour se former un jugement vrai sur l'état de conscience du pécheur qui sollicite la sentence d'absolution ; 2° du côté du pénitent, quand celui-ci a loyalement, en toute sincérité et prudence *subjectives*, articulé dans la proposition de sa cause tous les éléments d'accusation dans la forme et le détail où il les sait de nature à intéresser l'enquête qu'il a le devoir de présenter de lui-même, toute faite, à son juge. Qu'ont à voir en tout cela la spécification théorique exacte des péchés et les controverses compliquées dont elle peut être l'objet dans la métaphysique des auteurs ?

Mêmes substantielles considérations, et même réponse, en ce qui concerne l'obligation légale de déclarer en confession *omnia et singula peccata mortalia*, c'est-à-dire, non pas seulement les diverses *sortes* de fautes, mais aussi, dans chaque espèce, le *nombre* des péchés commis.

Rien, d'abord, de plus facile à préciser de façon mathématique pour les personnes qui se confessent souvent et commettent rarement des péchés graves, ou qui trouvent dans les circonstances de leurs chutes des impressions assez profondes pour que le souvenir ne s'en perde point d'une confession à l'autre.

Il n'en va pas de même, c'est clair, de la catégorie des pécheurs qui tombent fréquemment en des fautes graves et ne se confessent qu'à de rares intervalles. C'est de ceux-là que l'anonyme a grande pitié ! Qu'il se rassure. Ils sont moins que lui à plaindre, moins, en tout cas, qu'il ne le croit, si tant est qu'il pense comme il parle. De même que pour la spécification, la *connaissance actuelle subjective* est la mesure de la quantité de péchés à déclarer, et chacun, faute de pouvoir faire autrement, l'énonce comme il la voit dans sa mémoire au moment de l'examen, « prout memoriæ occurrunt, » dit le Concile de Trente. A défaut de chiffre exact, on s'en tient à une sincère et prudente approximation ; et elle est *sincère* quand de bonne foi on la donne sans arrière-pensée de tromper ; et elle est *prudente* quand, sans scrupule ni laxisme, l'on a conscience d'apporter en pareille estimation tout bonnement le souci de vérité objective dont sont susceptibles tous les jugements humains approximatifs en matière morale analogue. *Circum circa*, disent les théologiens ; peut-être plus, peut-être moins, l'on ne sait pas au juste ; il y a doute quant à la précision arithmétique de la formule, mais il y a certitude de ne point altérer notablement la vérité par excès ou par défaut, ce qui est assez pour conserver à l'accusation sa physionomie judiciaire normale, ce qui suffit aussi pour mettre la conscience du pénitent en règle avec la loi d'intégrité numérique, laquelle ne demande, encore une fois, que l'accusation des *omnia et singula peccata* actuellement *présents à la mémoire*, et dans la forme, tantôt précise tantôt vague, où ils sont présents à la mémoire, *prout memoriæ occurrunt*.

Fort bien, dit l'anonyme ! Voilà qui est aisé en effet, très commode même, tout à fait large comme interprétation pratique de la loi. Mais comment se fait-il, alors, que le pénitent « reste quand même chargé des espèces de fautes qu'il ne déclare pas, des péchés qu'il oublie, qui lui restent pour compte devant la justice divine et qui, s'ils lui reviennent en mémoire, même après vingt, trente ou cinquante années écoulées, devront être traités de nouveau au tribunal de la pénitence ? » Qu'est-ce qu'une pareille comptabilité conditionnelle, jamais réglée de façon ferme, toujours suspendue comme une menace angoissante sur la tête du pécheur, sinon la preuve formelle que la loi d'intégrité exige la déclaration totale de tous les péchés *in specie* et *in numero* sans qu'aucun manque à l'appel, et qu'on se leurre d'une étrange illusion quand on invoque l'usage reçu parmi les fidèles pour voiler la contradiction qui met ici en opposition violente la pratique et la théorie ?

Les péchés oubliés qui reviennent en mémoire doivent après coup être « traités de nouveau au tribunal de la pénitence. » *Traités de nouveau* est une vraie trouvaille, une merveille d'adresse et de perfidie, un comble dans l'art de dire une forte sottise sans en avoir l'air, d'accommoder une calomnie protestante à la sauce catholique. Pour réparer l'oubli, il faudra, dit encore l'anonyme un peu plus loin, « engager dans ce but de nouvelles *négociations judiciaires*. » Voyez-vous cela d'ici? Tout un « traité » de procédure nouvelle à refaire, des négociations judiciaires à engager... ! Quel épouvantail pour la conscience des pauvres catholiques, et comme les protestants doivent se sentir heureux de n'être point hantés d'un si affreux cauchemar !!

Malheureusement, c'est ici qu'il y a contradiction violente entre le mot et la chose, donc calomnie noire de la part de l'auteur, qui sait fort bien au fond à quoi s'en tenir, qui sait à merveille à quoi se réduisent en fait — à peu près à rien du tout — ces *négociations judiciaires* dont il s'indigne de voir si affreusement embarrassée la gent catholique qui va à confesse.

La réalité vraie, la voici. Après l'accusation de ses fautes faite de bonne foi par le pénitent, avec le degré de précision spécifique et numérique approximatif qui répond à son état actuel de connaissance, de mémoire et de loyale intention, l'absolution est valide et licite ; notre protestant lui-même en convient. Mais ce qu'il ne dit pas, et ce que la doctrine catholique enseigne par l'organe du Concile de Trente et de tous les maîtres de la théologie, c'est que, au même instant et par la vertu de l'absolution ainsi reçue, TOUTES les fautes quelconques, les oubliées comme les déclarées sont remises. Pas une ne subsiste à la charge de la conscience. Tout, absolument tout est effacé. L'universalité de la contrition entraîne l'universalité du pardon, lequel d'ailleurs ne saurait se

diviser, aucun milieu n'étant possible pour l'âme entre l'état de grâce complet et l'état de péché mortel, que la non rémission d'une seule faute grave laisserait fatalement subsister.

Si donc, plus tard, le pénitent présente, non pas pour être *traité à nouveau*, mais pour la première fois, en forme explicite, un péché mortel précédemment oublié, dont le souvenir lui est revenu, ce n'est pas pour en obtenir la rémission, puisqu'il est remis déjà, pour en avoir décharge, puisque sa conscience n'en est plus chargée. C'est simplement — qu'on nous passe l'expression — pour remplir une formalité de déclaration complémentaire exigée par respect de la loi; c'est, en langage plus théologique, pour soumettre directement à la juridiction du « pouvoir des clefs » une matière sur laquelle, de par institution divine, l'absolution judiciaire sacramentelle doit régulièrement tomber; c'est enfin, si l'on veut, pour rappeler efficacement aux fidèles que sous la Nouvelle Loi toute faute grave quelconque ressortit nécessairement à la compétence de la justice sacramentelle.

Que si l'on demande la raison que le Christ a bien pu avoir de concentrer ainsi dans le tribunal de la Pénitence le monopole de ses miséricordes, nous pourrions répondre d'abord que nous n'en savons rien, aucune révélation ne nous ayant éclairé là-dessus, et qu'au surplus il n'importait pas que Dieu nous fît part de ses intentions. C'est la volonté préceptive du législateur qui constitue la loi et oblige les consciences, et non pas la considération des « finalités » qui ont pu, dans sa pensée profonde, en justifier les motifs dont il ne doit communication à personne.

Rien n'empêche cependant que nous cherchions à les pénétrer sous notre personnelle responsabilité, au risque de nous tromper, mais sous la réserve formelle qu'une pareille enquête, à quelque résultat qu'elle aboutisse, n'enlèvera rien à l'obéissance absolue que doit la conscience chrétienne aux ordres du Christ dès qu'elle les tient pour authentiquement promulgués.

Dans le cas présent, il est permis de penser que, si le Rédempteur a voulu concentrer dans le sacrement de pénitence la procédure universelle de rémission de nos fautes, ç'a été, théoriquement d'abord, pour affirmer son plein droit de rattacher à son Sacrifice toute l'économie nouvelle de la justice et du pardon ; ç'a été aussi, pratiquement, pour en mieux assurer l'efficacité, en fermant aux pécheurs l'ancienne voie, indépendante, — mais combien périlleuse et pleine d'illusions ! — de l'acte de charité pure dans la contrition parfaite, pour leur ouvrir — combien large, et simple, et facile ! — celle de la rémission sacramentelle, où la part de la grâce *ex opere operato* est si considérable, et si mince l'effort demandé à l'attrition de la volonté humaine repentante !

Il est donc entendu que tout péché mortel quelconque présent à la conscience doit une fois, et une seule, être présenté en forme expresse à la juridiction directe du sacrement de Pénitence. Voilà de quoi triompherait moins l'anonyme, et où il ne trouverait point les tortures imaginaires dont il fait semblant de s'effrayer si fort pour nous, s'il voulait bien ne pas méconnaître certains points de doctrine catholique qu'il faut bien lui rappeler puisqu'il paraît les ignorer :

1° Une fois absous validement et licitement sur des « à peu près » spécifiques et numériques, le fidèle, remis en plein état de grâce, peut rester en paix profonde, sans aucun scrupule sur sa confession à laquelle rien n'a manqué de ce qu'il pouvait et devait y mettre du sien au moment où il l'a faite.

2° C'est *avant* et non *après* la confession que l'examen de conscience a sa raison d'être. Une fois absous, comme ci-dessus, le pénitent n'est donc tenu par aucune loi à faire la recherche des péchés qu'il aurait pu par hasard oublier dans sa confession. Quelques-uns, malheureusement en cela « protestants » sans le savoir, s'inquiètent et reviennent sur le passé. Ce sont les scrupuleux. Ils souffrent ; mais à qui la faute ? A eux, pas à la loi ; à eux qui, malgré le bon sens universel et les avis compétents qu'on leur a donnés, s'entêtent à faire la chasse aux oublis, sans autre raison que la sorte d'autosuggestion dont ils sont hallucinés au grand péril de leur tranquillité d'âme. Si l'anonyme a pitié de ceux-là, nous partageons sa compassion ; mais nous nous refusons à voir, comme lui, dans un cas pathologique le type de la bonne santé normale de l'âme chrétienne qui accepte tout simplement la pratique du sacrement de Pénitence telle que l'Eglise catholique la lui propose.

3° Une faute non déclarée vient-elle à se présenter, après coup, spontanément à la mémoire, que doit faire le pénitent ? *Rien du tout*, que d'attendre tranquillement la prochaine occasion, *même très éloignée*, qu'il aura de se confesser pour ajouter alors à ses fautes nouvelles, non remises encore, le péché précédemment oublié, si toutefois il s'en souvient encore à ce moment-là. Il n'a ni à le consigner par écrit de peur de le laisser échapper, ni à faire des efforts particuliers pour le retenir. Il suffit qu'il ait l'intention de le déclarer à l'heure opportune, sans se presser autrement ni se troubler en aucune façon.

Pourquoi se presserait-il, et de quoi pourrait-il se troubler, puisque ce péché étant bel et bien *absous*, il est en état de grâce, et qu'aucun précepte ne l'oblige à retourner au confessionnal uniquement pour réparer l'omission involontaire ?

La loi d'intégrité, cela se comprend, a un caractère d'urgence plus accentué avant la confession qu'après. Avant, elle intervient pour empêcher que le fidèle ne soit tenté de frauder avec la sincérité que réclame son acte judiciaire d'accusation. Après, l'absolution donnée, elle ne s'impose plus que de façon négative pour ainsi dire, afin de prévenir l'irrévérence dont se rendrait coupable

celui qui volontairement prétendrait soustraire la faute oubliée à la formalité de déclaration complémentaire dont elle est frappée en principe.

4° On rencontre, il est vrai, des pénitents que trouble fortement le souvenir du péché omis et qui ne voudraient point, par exemple, recevoir la sainte Communion avant de s'en être expressément confessés. C'est une *aberration fâcheuse*, une ignorance doctrinale déplorable, une mentalité protestante encore, janséniste tout au moins; mais ce n'est que cela! L'Eglise et la loi divine du sacrement de Pénitence n'y sont pour rien. Mieux instruits, ces pauvres timorés sauraient que, si la faute non accusée leur crée un devoir de révérence à remplir, elle ne constitue pas le moins du monde une charge pour leur conscience qui en est, comme de toutes les autres, radicalement purifiée. Ils resteraient en paix, communieraient sans hésitation, toutes les fois qu'il pourrait leur plaire, sans confession nouvelle.

On peut louer le zèle de ceux qui préfèrent s'exonérer tout de suite du devoir de l'accusation supplémentaire, puisque c'est là en définitive une attitude correcte et pieuse. On peut le blâmer aussi, à cause du danger qu'il présente, — si le confesseur a trop l'air de l'approuver, — de donner à penser que cette confession hâtive est nécessaire, et donc que le péché oublié n'a pas été remis par l'absolution précédente. Aussi, les confesseurs prudents ont-ils le soin, ou bien de ne pas se prêter à tant de précipitation, de l'interdire même à leurs dirigés, ou bien, s'ils l'acceptent, de leur donner telle explication qui prévienne dans leur esprit la fâcheuse équivoque, la fausse persuasion du péché subsistant quand même, parce que oublié.

5° Rien à *traiter* laborieusement, pas de *négociations judiciaires* à engager au moment de la déclaration complémentaire. « Mon père, je m'accuse de telle faute que j'avais oublié de déclarer dans ma dernière confession, » c'est tout, et c'est excessivement simple. Il va de soi que cette faute fait corps avec les autres dans la contrition générale et se trouve, directement cette fois, absoute avec elles.

Quoi donc d'impossible, de si torturant, de gênant même, en tout cela, d'où il soit loyalement permis de conclure à l'inapplicabilité de la loi divine de la confession intégrale de tous les péchés mortels *in specie* et *in numero*?

Reste l'argument fameux des catalogues de péchés, de ces formulaires casuistiques que l'anonyme présente comme « étant entre les mains de tous, » donnant ainsi à entendre qu'ils sont pour la conscience catholique une sorte de « manuel pratique de l'examen de conscience. » Les ouvrages des théologiens, dit-il, « sont remplis d'énumérations interminables de fautes et de cas de conscience qui constituent pour le pénitent autant de cas de damnation. Il est donc nécessaire que le pénitent s'interroge sur toutes ces matières s'il veut être sincère, complet et en sécurité de conscience pour l'avenir. Et c'est dans ce but qu'on met aux mains des fidèles des formulaires ou questionnaires d'examen de conscience, pour leur servir de récapitulation brève, mais qui doit être complète, de ces travaux de casuistique. » Le passage était à citer en entier : il est typique. A peu près autant d'erreurs que de mots.

Et pour commencer par la plus énorme, il est on ne peut plus faux qu'*on mette* aux mains des fidèles des formulaires quelconques d'examen de conscience. C'est spontanément que quelques-uns d'entre eux y ont recours. Loin de les recommander, sauf circonstances spéciales dont il sera parlé tout de suite, les confesseurs en déconseillent plutôt l'emploi. Le sacrement de Pénitence n'a donc rien à voir en cette affaire, non plus que la manière catholique de le pratiquer.

Il est faux que ces catalogues aient jamais été dressés sous l'inspiration et pour les motifs « protestants » qu'on met ici en avant. Leurs auteurs y ont vu tout simplement un moyen d'aider, donc de rendre bon service aux pécheurs en les déchargeant de l'effort personnel de réminiscence que suppose l'examen de conscience, effort qui ne coûte aucune peine à ceux qui savent se confesser et se confessent souvent, mais qui ne va pas sans quelque difficulté pour certaines catégories de personnes mal instruites, peu habituées à préciser leurs états d'âme, encore moins à les traduire en langage exact. Aussi, pour celles-là est-ce un soulagement que de se laisser interroger par le confesseur si elles ne savent pas lire ni parler comme il faut. Le formulaire n'est qu'un interrogatoire de confesseur imprimé à l'avance, un aide-mémoire offert à qui trouve bon d'en user, et non point du tout une procédure d'enquête inventée pour assurer l'intégrité absolue de la confession, l'exécution rigoureuse de la loi pénitentielle. Que s'il cesse de rendre pacifiquement le service de charité qui est toute sa raison d'être, pour devenir troublant, on l'interdit.

Il est faux, du reste, que ces catalogues soient en usage courant parmi les fidèles. Un protestant peut seul s'imaginer cela, et voilà une erreur de fait qui signe, mieux encore que toutes les autres, la diatribe de notre anonyme.

Il est faux, au surplus, que ces formulaires soient revêtus d'aucun caractère de compétence ecclésiastique. Qui les a lancés dans la circulation? On l'ignore. Ce fut un particulier quelconque, sans autorité ni mandat. L'invention a dû paraître agréable et utile à certains fidèles pour le motif ci-dessus rapporté. Les éditeurs de paroissiens et de livres de piété l'ont précieusement adoptée. Ils la conservent encore, sans quoi leurs manuels passeraient pour incomplets. Et voilà comment les traditions de librairie ont assuré la perpétuité du formulaire, alors même qu'il ne se trouve à peu près personne pour en faire usage.

Il est faux, encore, que « les interminables énumérations de fautes et de cas de conscience

qui se trouvent dans les théologies constituent pour le pénitent autant de cas de damnation. » Pour les pécheurs en général, pour l'ensemble de tous les péchés possibles réunis à la fois, oui ; pour *le* pénitent, *ce* pénitent qui se confesse, et n'a à se préoccuper que de *ses* fautes à lui, dans la mesure où il en a conscience, *non*. Si nous avions affaire à un logicien plus sérieux, nous lui dirions qu'il commet là un grossier sophisme *a sensu composito ad divisum*. Encore une fois, ce n'est point par comparaison avec la masse totale des péchés possibles, ce n'est point par procédé d'élimination, mais par simple souvenir subjectif de constatation expérimentale directe, que s'établit l'examen de conscience exigé par la loi divine de l'intégrité sacramentelle.

Il est faux enfin — et ceci est plus grave, — que le pénitent doive s'interroger sur les infimes questions du formulaire « s'il veut être en sécurité de conscience pour l'avenir. » La sécurité de conscience est parfaite, sans manipulation d'aucun formulaire, ainsi que nous l'avons montré, pour cette très simple raison, qu'avec une absolution pleinement valide et licite de *tous ses péchés quelconques,* déclarés ou non déclarés parce qu'oubliés, il ne reste au pécheur justifié aucun motif possible d'inquiétude sur son état d'âme, même pas dans l'hypothèse d'une faute oubliée qui viendrait à se représenter après coup à la mémoire.

Finissons-là. Nous ne convertirons point notre homme ; c'est entendu. Il nous dirait toujours : Très facile votre manière d'entendre la loi d'intégrité, mais précisément votre interprétation est un travestissement, une trahison. A quoi nous répliquerions : Pour la mentalité protestante, qui n'admet pas que les enseignements du Christ se perpétuent vivants dans la continuité d'aucun magistère doctrinal officiel au sein de la société chrétienne, oui ; pour la mentalité catholique, qui révère les *mandata Christi* dans la proposition que lui en fait l'infaillible autorité dogmatique et morale de son Eglise, non. Et là-dessus accord impossible entre les deux « mentalités, » entre la tradition vivante, une, sainte, catholique, apostolique et Romaine, vingt fois séculaire, et la religion nouvelle inventée par le nommé Luther au XVIe siècle de l'ère chrétienne.

Aussi bien n'est-ce point pour ce monsieur quelconque anonyme que nous nous sommes donné la peine de disséquer avec quelque détail les deux élucubrations qu'il intitule pompeusement « Cas de conscience. » Ce n'est même pas la diffusion de ces deux méchants tracts à travers les presbytères de campagne qui nous a suggéré la pensée de les honorer d'une discussion sérieuse. Nous avons assez bonne opinion du clergé catholique de France, pour ne pas supposer un instant qu'une pareille propagande soit susceptible de l'émouvoir. Une occasion s'offrait de mettre au point, entre nous, certains détails de principes et de pratique à propos du sacrement de Pénitence. Nous l'avons saisie, pensant ainsi faire œuvre agréable, et utile peut-être, à nos confrères. C'est encore une manière de servir la bonne doctrine que d'en greffer l'enseignement sur le souvenir d'erreurs qui, pour banales et insignifiantes qu'elles soient en elles-mêmes, ont toujours, malgré tout et malgré elles, l'avantage d'accentuer par contraste l'éclat de la vérité.

NOTRE-DAME DE LORETTE

(POST-SCRIPTUM)

Nous venions d'envoyer à l'*Ami* notre dernier article sur le livre de M. Ulysse Chevalier, quand nous apprîmes que déjà l'auteur l'avait complété en publiant dans les « Mélanges » de l'*Ecole française de Rome* un document inconnu jusqu'ici, même du public savant. Il ne s'agit de rien moins que d'une Bulle du pape Clément V, datée d'Avignon, le XVe des calendes d'août de l'année de l'Incarnation 1310. Le Pontife s'y adresse « A ses Vénérables Frères les Archevêques, les Evêques, à leurs Vicaires généraux tant pour le temporel que pour le spirituel ; à tous les Abbés généraux et aux vénérables Recteurs des églises paroissiales établis dans les provinces d'Allemagne. » A tous ces dignitaires Clément V, à l'exemple de son prédécesseur Innocent IV, recommande l'insigne Ordre Régulier de la Vierge Marie du Mont Carmel : « Universitatem Vestram rogandam duximus et monendam per Apostolica vobis scripta mandantes, quatenus habeatis ad eosdem dilectos fratres Ordinis Beatæ Mariæ Virginis de Monte-Carmelo devotum compassionis affectum. » — Les religieux des provinces allemandes de cet Ordre insigne s'étaient, en effet, plaint au pape, qu'ayant reçu des dons et des legs importants de la noble famille *de Schevenden*, certains personnages pour les empêcher d'entrer en possession de ces biens, leur réclamaient des taxes indues : « Exigant nonnulla indebite, utpote gabellas, decimas, exactiones, subsidia, et servitutes rusticanas. »

Mais, dira-t-on, qu'y a-t-il de commun entre ces Carmes allemands et la *Santa Casa ?* Le voici. Dans l'exposé de la Bulle apostolique il est dit que la donation dont nous venons de parler, a été faite à l'Ordre du Carmel en vertu d'un vœu émis à Jérusalem, au Saint-Sépulcre, renouvelé ensuite à Saint-Pierre de Rome, puis *devant la miraculeuse Vierge de Lorette :* « coram miraculosa Lauretana Diva Virgine Maria, juxta testimonia consignata fideque digna, atque Romæ, ad sacra limina beatorum Apostolorum Petri et Pauli, ratificati. » Sur ce, M. Ulysse Chevalier fait l'observation suivante : « La S. Casa ne figure ici qu'incidemment, à l'occasion d'un vœu de pèlerinage. Mais qu'on le remarque, si la pièce était authen-

tique, ces seuls mots constitueraient pour les défenseurs de la translation un argument triomphant. » — Vite notre savant critique consacre deux grandes pages de la Revue romaine à établir en faveur de gens non *expérimentés* « la fausseté palpable de cette bulle. » Puis, quelques lignes plus bas, il conclut : « Le dossier historique de la S. Casa se composera donc, antérieurement à l'éclosion de la légende, en 1472, de quatre (au lieu de trois) pièces fausses. » Ajoutons que l'article, signé « Ulysse Chevalier, Romans, 25 avril 1907 », est intitulé : *Un Document* EN FAVEUR *de Lorette, 1310 !* » — Nous reconnaissons cependant très volontiers que de semblables notes aiguës ne sont pas habituelles au grave et sérieux organe scientifique de notre école du palais Farnèse.

Quant à la question d'authenticité de la bulle de Clément V, elle nous trouve assez indifférent et nous laissons à d'autres le soin de la défendre contre les sommaires attaques de M. Ch. Fausse, elle ne déparera en rien le « dossier historique » du sanctuaire de Lorette ; comme aussi, quoi qu'on en dise, notre joie, dans l'hypothèse contraire, sera très modérément « triomphante ». De quoi s'agit-il en effet ? — D'un pèlerinage de pieux chrétiens d'Allemagne venant prier devant la miraculeuse image de Lorette, qu'en se rendant à Rome et à Jérusalem ils trouvaient sur leur chemin. Or, en 1310, selon la thèse de nos adversaires, l'église Lorétaine de Sainte-Marie avait déjà au moins deux cents ans d'existence et attirait les foules par ses nombreux miracles. En 1315, une sentence célèbre condamna quantité de nobles gibelins qui, deux années auparavant, avaient à plusieurs reprises pillé le sanctuaire et emporté les riches offrandes des pèlerins. Tout cela, M. Chevalier le proclame comme des faits irrécusables, et dès lors nous avons de la peine à comprendre son inquiétude en face d'un document relativement anodin et qui avait été imprimé dès 1718, dans le Bullaire des Carmes d'Allemagne. — Nous nous serions mieux expliqué un essai de réponse quelconque de sa part à la savante publication de Mgr Faloci, qui réduit à néant le dilemme final de son « *Etude historique sur l'authenticité de la Santa Casa.* » Mais M. Chevalier n'ira pas voir la fresque de Gubbio, pas plus qu'il n'a voulu faire d'apparition à Lorette.

QUESTIONS

de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami* (n° 50 de 1906, p. 1110) assure qu'on ne peut jamais demander le divorce, et il invoque deux réponses de la Pénitencerie en 1891. Cela suffit à l'*Ami* pour se montrer inexorable.

Gury-Bulot, n° 760 et 761, dit nettement le contraire, rappelant que les décisions particulières n'ont pas force de loi, en apportant d'autres contraires, invoquant de nombreux auteurs.

Sans doute il fait une restriction, § 4° du n° 761. Mais cette restriction n'affaiblit pas la portée générale de la solution par lui donnée.

Le scandale redouté par l'*Ami* (p. 1112, 3°) n'existe plus, car hélas ! le divorce entre dans les mœurs. Répondre que c'est une raison de plus pour persister dans la solution impitoyable, c'est accabler un innocent sans aucun profit.

R. — Donnez-vous la peine de lire dans l'*Ami* (année 1903, n° 15, page 684) une petite note qui vous éclairera complètement sur notre doctrine générale et sur les motifs que nous avons de maintenir les conclusions pratiques de la dernière réponse visée dans votre lettre d'aujourd'hui.

Nous savions très bien que la sévérité en matière de pétition de divorce n'est pas exprimée chez tous les auteurs avec la même vigueur de langage. Nous savions aussi que quelques-uns d'entre eux, pour échapper aux deux réponses du S. Office de 1891, citées dans notre dernier article, disent que ce sont là décisions particulières, bonnes pour les cas auxquels elles se rapportent, et obligatoires seulement pour les gens qui les ont sollicitées, et donc qu'on peut n'en pas faire état dans la présente controverse, puisqu'elles ne sauraient être considérées comme ayant force de loi commune.

Tel n'est pas notre avis, mais pas du tout. Il est vrai, en principe, qu'une réponse romaine formulée *modo particulari* ne doit pas être étendue au-delà des limites du champ d'interprétation précisé par les circonstances de la demande ou consultation à laquelle elle se réfère. Mais il est vrai aussi que cette règle doit être entendue conformément aux exigences générales de l'interprétation de tout texte quelconque. Deux erreurs opposées sont également à craindre ici : la première, qui consiste à généraliser toujours, l'autre à ne généraliser jamais.

Or, que l'on doive généraliser quelquefois, malgré les circonstances concrètes qui déterminent une réponse de Congrégation, rien de plus certain ni de plus admis dans le monde des canonistes et des moralistes. Le cas arrive quand, par exemple, les *adjuncta* de la consultation lui donnent manifestement une portée générale, la question posée n'étant qu'une occasion de formuler l'application d'un principe sous-entendu, ou encore, toutes les fois que l'analogie permet d'étendre la solution exprimée à toute une catégorie de cas semblables. Autrement, nos auteurs en seraient réduits à n'invoquer jamais l'autorité des décisions romaines que lorsqu'elles sont rédigées sous forme dogmatique en réponse à des questions de principes, ce qui est relativement rare, surtout si l'on songe au très fréquent usage qui est fait de cette sorte d'argument d'autorité.

Ajoutez à cela qu'on aurait tôt fait de supprimer même assez radicalement cet argument, sous prétexte qu'il a presque toujours pour origine une *species facti* concrète proposée par un particulier.

En tout cas, comme, dans l'affaire qui nous occupe, la France est en jeu, puisque c'est d'un problème de casuistique français qu'il s'agit, il faudrait avouer au moins que la réponse a sa portée commune pour la France, quoi qu'il en puisse être d'autres milieux qui ne sont pas touchés par la consultation ; et ceci serait déjà un point de droit dont les moralistes auraient à tenir compte.

Notez que les *incommoda* signalés dans les pétitions que nous avons rapportées en citant les réponses du Saint Office (de 1891) sont certainement à mettre, au premier rang peut être, parmi les *gravissima* que certains auteurs estiment suffisants pour la licéité du recours actif au divorce. La Congrégation, cependant, prohibe *quand même* la demande de divorce de la part du conjoint, très gravement lésé par le respect, qu'on lui impose, du lien matrimonial. N'est-ce point de bonne logique de conclure que la pensée claire du Saint-Siège est d'interdire pratiquement toute introduction pratique, dans les mœurs, de la thèse qui défend la licéité occasionnelle de la pétition de divorce, quoi qu'il en soit spéculativement de cette licéité hypothétique ; et, dès lors, qui de nous ou de ces théologiens larges fait la besogne la plus conforme à l'esprit de Rome ?

Et finalement, n'avons-nous pas raison, en dépit de ce que la formule paraît avoir de théoriquement exagéré, quand nous disons que dans aucun cas il n'est permis d'introduire devant la justice une instance en divorce ? C'est à tort que ce mot « aucun » vous a ému. Il est d'excellente doctrine, en tant qu'expression d'une règle très générale en pratique dans l'état présent des choses. Quant à une exception possible à cette règle, nous n'avions pas à la prévoir ; et vous avouerez que le langage de la Congrégation n'est pas pour encourager ceux qui se complaisent à lui ménager théoriquement une issue.

On essaie de mettre quelquefois le Saint-Siège en opposition avec lui-même en comparant les réponses données pour la Belgique et pour la France dans cette affaire du divorce. Il y a erreur. Les résolutions, différentes en effet, portaient sur le point de la coopération des officiers publics au divorce, et comme cette coopération est sujette à interprétations variables suivant les circonstances, en raison de la question du scandale qui la domine principalement, l'on comprend que Rome ait essayé au début d'arrêter en France un mal qui ne présentait pas les mêmes caractères de nouveauté et surtout d'intensité qu'en Belgique.

Tout autre est le cas du conjoint qui propose activement l'instance en divorce. Nous avons dit, dans les articles rappelés plus haut, comment et pourquoi il revêt un caractère de gravité beaucoup plus considérable. Or, sur ce point-là nous ne sachions pas qu'on ait accordé à la Belgique une tolérance qui aurait été refusée en France, ni que les décisions de 1891 soient contredites en apparence par aucune des réponses données pour d'autres pays. Il nous faut donc bien rester en face de ces décisions de 1891, et en tirer, pratiquement au moins, la conséquence qu'évidemment elles comportent, à savoir l'interdiction, en règle générale absolue, pour l'un quelconque des conjoints, de se faire la cause efficiente responsable du divorce en introduisant devant la justice la demande qui doit y aboutir.

Mais, dites-vous, que faites-vous de l'autorité des théologiens qui ne sont pas de votre avis ?

Tout d'abord, où sont-ils, s'il vous plaît, ces théologiens qui ne vous paraissent pas de notre avis ? Relisez notre article de 1903, page 342, et vous verrez qu'il y a place, dans notre conclusion finale, pour tout le monde. Nous n'avons pas nié la possibilité théorique de l'hypothèse que vous nous objectez en leur nom. Que vous faut-il de plus, pour rester bien assuré que l'*Ami* ne néglige point, en si grave matière, le respect dû aux autorités respectables ?

Là, par exemple, où nous confessons très volontiers n'admirer point ces auteurs, c'est dans l'insistance qu'ils mettent à élargir la porte de sortie sur le recours actif au divorce, pas plus que nous ne sommes disposés à goûter beaucoup les arguments qu'ils mettent en avant pour justifier cette tendance que nous estimons tout à fait critiquable.

Au surplus, vous aurez remarqué, si vous les avez lus, qu'ils entourent leur opinion « large » de restrictions significatives, qu'ils réclament des circonstances d'extrême gravité pour en légitimer l'usage, et qu'en tout cas ils ne donnent eux-mêmes leur sentiment que comme probable. Dans ces conditions, nous ne voyons pas ce que la moralité publique peut avoir à gagner à la vulgarisation de pareilles hardiesses, de maniement pratique infiniment dangereux, tandis que nous apercevons très bien ce qu'elle perdrait sûrement le jour où l'idée viendrait à se répandre que, dans les gros embarras, rien n'empêche de recourir au divorce pour s'en décharger.

Tant que Rome approuvera l'attitude de ceux qui défendent sévèrement la respectabilité publique du sacrement de mariage, on ne verra point l'*Ami* prendre rang parmi ceux qui se prêtent à faciliter l'attentat à sa dignité qu'est et restera toujours la demande spontanée du divorce civil. Que si, enfin, l'on nous fait reproche de notre dureté à l'endroit des individualités qui souffrent, nous nous retranchons derrière le droit et le devoir majeur du bien d'ordre public. Nous attendrons, longtemps sans doute, qu'on nous fasse sortir de là. Remarquons en passant que certains théologiens modernes se montrent assez peu soucieux de cette considération. C'est peut-être au fond en quoi nous différons d'avec eux. Puissions-nous, cher confrère, vous avoir persuadé que la différence est à notre avantage, et que nous sommes, en tout cas, pratiquement parlant, plus près qu'eux de la pensée du Saint-Siège.

Q. — 1° L'*Ami*, 1906, p. 316, est d'avis que pour gagner l'indulgence de l'autel privilégié on *doit* dire la messe en noir même aux jours doubles, quand il est permis de le faire en vertu d'un indult. Or dans notre diocèse nous avons la faculté « celebrandi missam de *Requie* etiam cum cantu ter in hebdomada, occurrente quoque festo ritus duplicis, exceptis 1ae et 2ae classis, etc., die ad libitum celebrantis. » Serions-nous donc obligés pour gagner l'indulgence dans ce diocèse d'user de notre privilège trois jours doubles par semaine ? Le privilège deviendrait un peu onéreux dans ce cas, et il ne se dirait plus guère que des messes en noir à l'autel privilégié.

2° En vertu du décret du 7 décembre 1906, *De S. communione infirmis non jejunis*, un prêtre qui a sa chapelle privée à domicile, et qui se trouve dans les conditions d'infirmité ou de maladie requises par le décret, pourrait-il, au lieu de recevoir la sainte communion, dire la messe deux fois par semaine sans être à jeun ?

3° Pour la validité du pain eucharistique, les théologiens exigent qu'il soit *igne coctus*. Que diriez-vous alors d'hosties cuites à l'électricité, c'est-à-dire cuites sur une platine chauffée par le courant électrique ?

R. — Ad I. Voici le passage contesté : « Le prêtre qui veut, un des jours doubles, gagner l'indulgence est-il tenu de prendre la couleur noire, qui lui est permise en vertu d'un indult, ou bien peut-il suivre la règle commune qui, aux jours doubles, autorise à gagner l'indulgence par la messe du jour ? — Nous croyons à l'obligation, d'après la règle tracée par les auteurs suivant les décrets de la S. C. des Indulgences, qui exige la messe en noir chaque fois que le noir est permis; or, dans l'hypothèse, le noir est permis, non pour tout le monde, mais pour les prêtres qui ont un privilège. »

Vous trouvez que, compris de la sorte, le privilège que vous avez deviendrait onéreux. La S. C. des Indulgences a seule compétence pour dire si les auteurs ont bien interprété sa pensée et, en cas d'affirmative, pour relaxer une loi qui devient onéreuse. Faites-lui soumettre le cas par votre Ordinaire.

Ad II. Le décret que vous invoquez porte : « De consilio confessarii, Smam Eucharistiam sumere possint semel aut bis in hebdomada, si agatur de infirmis qui degunt in ipsis domibus ubi SSmum Sacramentum adservatur, aut *privilegio fruuntur celebrationis missæ in oratorio domestico* [1]. »

D'autre part, le décret de la S. C. des Rites du 23 janvier 1899 [2] définit ainsi les oratoires domestiques ou privés : « *Privata* e contra stricto sensu dicuntur oratoria quæ in privatis ædibus in commodum alicujus personæ vel familiæ ex indulto Sanctæ Sedis erecta sunt. »

Enfin, dans les formules pour les prêtres malades, on lit le passage suivant : « N. N., sacerdos diœcesis N. exponit quod a Sanctitate Vestra accepit infirmitatis causa facultatem oratorii *privati* sub die... [3]. »

En comparant tous ces passages, il nous semble pouvoir conclure que les prêtres qui ont obtenu l'indult de l'oratoire privé pour cause de maladie

[1] *Ami*, 1907, p. 26.
[2] S. R. C., n. 4007.
[3] Battandier, *Annuaire pontifical*, 1899, p. 516.

peuvent en user, de l'avis de leur confesseur, pour dire la messe *non jejuni*, quand ils sont dans les conditions exigées par le décret du 7 décembre 1906, et avec les restrictions qu'il comporte.

Ce n'est toutefois qu'une interprétation *doctrinale*, qui s'appuie sur les termes mêmes de la loi et sur l'identité de situation.

Ad III. Bien que la question de la validité de la matière des sacrements soit une chose réservée au Saint-Office, nous pensons que des hosties cuites sur une platine chauffée par l'électricité forment une matière valide de l'eucharistie. Cette opinion, que nous soumettons humblement au Saint-Siège, nous semble découler de l'enseignement commun des docteurs catholiques.

De fait, les auteurs exigent du *pain cuit à la manière du pain usuel*, sans s'occuper du *mode de cuisson*, ainsi qu'on pourra le conclure des passages que nous allons citer :

1° Scot. — On lit dans sa *Summa theologica :* « Quid dicendum de pasta ex farina triticea confecta et non cocta, numquid in ea potest perfici sacramentum ? *Respondeo*, non posse. Quanquam enim panis et pasta non videantur specie differre, siquidem per hoc quod pasta coquatur in igne, non fit nisi exhalatio humoris aquei commixti cum partibus farinæ, quæ mixtio est per juxtapositionem ; illa autem separatio non mutat speciem, quia nec etiam mixtio; nihilominus, ut dictum est, in pasta non potest confici sacramentum, quia noluit Christus in sacramentis suis istam subtilem disputationem de differentia specifica imponere; sed ut panem triticeum *usualem* haberemus communiter pro materia consecrationis, sicut (quemadmodum ait Damascenus, lib. IV, c. 14) illud quod *communiter consuevit esse nutrimentum corporale*, ipsum vel simile esset nobis sacramentum institutum spirituale [1]. »

On lit dans le *Scotus academicus :* « *Probatur denique tertia pars*, nempe quod panis debeat *igne decoqui :* tum quia tali pane Christus est usus, ergo et nos debemus uti ; tum quia pasta non est panis, nec cibus aut alimentum hominum : ergo nec potest esse signum alimenti spiritualis. An autem panis et pasta specie differant, non arbitratur Doctor, quippe cum per decoctionem pastæ *in furno vel alio modo* fit solum exhalatio aquei humoris commixti cum partibus farinæ... [2]. »

2° Sporer : « *Et igne tostus*. Panis porro confectus ex farina triticea et aqua naturali, debet esse coctus *calore ignis*, sive deinde *furno* vel clybano, vel sive *sub cineribus*, sive *intra ferri calefacti laminas*, sive in *vase æneo*, vel *fictili* calefacto, quæ certe æquivalent vel furno vel clybano, sive *alio modo assus vel tostus*. Unde non est materia valida pasta seu massa cruda, quia nondum est panis usualis, sive deinde specie differat a pane cocto, ut vult D. Thomas, sive accidentaliter tantum differat, ut vult Scotus, et alii. Similiter eadem massa ex farina triticea et aqua naturali, non tamen solo igne tosta per modum assationis, sed aqua, butyro oleo elixa vel frixa, non est materia valida, quia similiter *non est panis usualis* [3]. »

3° Hilarius a Sexten : « Panis in sartagine frixus vel *sole* torridus, aut massa farinæ cruda, non est consecrabilis, quia non est panis usualis, ideoque specie morali differt, etsi forte non physica : nec enim voluit Christus, ut bene advertit Sylvester ex Scoto, nos adstringere in sacramentis ad istas distinctiones sub-

[1] Duns Scot, *Summa theologica*, Rome, 1903, t. V, p. 776.
[2] Frassen, *Scotus academicus*, Rome, 1902, t. XI, p. 65
[3] Sporer, *Theologia moralis... sacramentalis*, t. III, n. 143, p. 303, édit. de 1901.

tiles de differentiis specificis physice, sed voluit haberi talem panem triticeum, quo *communius utuntur homines* et qualem ipse consecravit [1]. »

4° BALLERINI : « Idem Lugo n° 5, ait sufficientem materiam non esse massam farinæ crudam seu oleo aut butyro frixam vel aqua elixam, sed debere esse solo igne assam vel coctam ; sic enim est panis [2]. »

5° CL. MARC : « *Defectu præparationis*, invalida foret massa triticea cruda, per *calorem solis* indurata, vel non cocta per modum panis... [3]. »

Donc, à l'exception de la chaleur du *soleil*, qui n'est pas admise par les théologiens, parce qu'elle n'est pas un moyen adopté pour faire le pain usuel, *tout mode* de produire la chaleur *artificielle* suffisante pour transformer la pâte en pain est accepté : *sive alio modo assus et tostus*, dit Sporer.

Nous croyons donc pouvoir ranger la chaleur produite par l'électricité parmi les moyens usuels adoptés par la génération présente pour produire les mêmes effets que le feu ordinaire ; d'où il suit qu'on peut l'employer à produire la chaleur nécessaire à la transformation de la farine en pâte.

Nous répétons que nous soumettons notre conclusion au jugement de l'Eglise.

Q. — Dans le n° 10 de 1906, page 203, l'*Ami du Clergé* consulté par un missionnaire du Japon sur la licité des funérailles religieuses accordées à des ossements dont on n'était pas bien sûr qu'ils fussent des ossements chrétiens, répondait affirmativement et motivait ainsi sa réponse : « Au fond, tout scandale mis de côté, quelle raison de refuser la sépulture catholique ? Celle-ci uniquement : la règle canonique qui ne permet pas d'enterrer religieusement les restes des païens. Cette règle a-t-elle ici son application ? Oui, probablement ; — non, probablement. Les deux réponses sont probables... Alors pourquoi ne pas agir d'après les principes ordinaires de la probabilité comme on le fait couramment dans nos milieux occidentaux, civilisés et catholiques, en risquant une sépulture catholique sur un corps qui n'en est digne qu'avec probabilité ? »

A ce propos je me permets de poser au charitable *Ami* une ou deux autres questions :

Permettrait-il de « risquer une sépulture catholique », par exemple sur un tout *petit débris d'os*, — imaginez-le aussi minime qu'il vous plaira, — ou encore sur un bout d'ongle ou une simple touffe de cheveux, alors même que ce bout d'ongle ou cette touffe de cheveux auraient été coupés pendant que celui dont il s'agit de faire l'enterrement était encore en vie ? Tout à côté de ma résidence j'ai vu, l'an dernier, enterrer pompeusement une mèche de cheveux qu'un païen, avant de partir en guerre, s'était coupée par mesure de prudence afin qu'on pût célébrer ses funérailles dans le cas où, venant à mourir, son cadavre ne serait pas retrouvé.

Voici qui est mieux (ou pis, selon que vous jugerez bon de qualifier la chose). Il y a quelques années, des parents catholiques m'apportèrent un des habits de leur fils mort au loin et me demandèrent d'en faire l'enterrement. Comme je refusais, ils s'écrièrent que j'étais réellement trop difficile.

Avouerai-je à l'*Ami* que, bien que d'un côté il me répugnerait de faire l'enterrement d'un habit, ou d'un tout petit débris d'os provenant réellement d'un cadavre, ou encore d'un bout d'ongle ou d'une mèche de cheveux coupés avant la mort par mesure de prudence ; d'un autre côté je ne vois pas bien ce que je pourrais répondre à quelqu'un qui me dirait : « Comment ! il vous répugne de célébrer l'enterrement de ces objets et vous n'hésitez pas à donner des absoutes sur des draps mortuaires et des catafalques sous lesquels il n'y a rien, absolument rien ! »

Encore une petite question... Les gens de ce pays-ci éprouveraient une réelle satisfaction si lors des services du mois, de l'année, etc., on introduisait dans le catafalque quelque chose ayant trait au défunt : cheveux, habit, photographie, lettres, etc., etc.

Y aurait-il abus à le faire ?

R. — Pour le petit débris d'os, mèche de cheveux, etc., réponse négative, évidemment, ainsi que vous l'avez vous-même fort bien deviné. Quand c'est le « corps » du défunt qui est la raison ou objet matériel de la cérémonie funéraire, c'est le corps qu'il faut entendre, au moins *moraliter* dans son ensemble, ou dans ses plus notables parties, à défaut d'intégrité. A part le cas des saints, la liturgie catholique n'aperçoit aucun motif de « révérer » les restes mortels d'un mort si ce ne sont pas des restes suffisamment appréciables pour représenter encore la personnalité défunte dans sa partie matérielle.

Je dis « révérer », et c'est bien là, en effet, en dehors et à côté du caractère utile de la cérémonie quant aux prières et intercessions pieuses qui l'accompagnent, la raison profonde de ce qu'on appelle les *honneurs de la sépulture* religieuse, honneurs de sépulture qui ne sont pas du tout à confondre avec toutes autres cérémonies *corpore absente*, où la question d'honneur n'est plus en jeu, mais seulement la supplication des vivants pour l'âme des morts. Ces *honneurs* funèbres visent le caractère sacré de la partie corporelle du *composé humain sanctifié*, dans le composé tout entier, par le baptême, les sacrements, les opérations de la grâce. Aussi la liturgie de l'*enterrement* (ne pas confondre avec *service* ou *absoute*) se montre-t-elle, dans ses dispositions spéciales *præsente corpore*, préoccupée de cette considération de l'honneur que mérite la dépouille mortelle, en même temps que de l'intercession dont l'âme peut avoir besoin.

Très différent se trouve le caractère des cérémonies et offices funèbres de commémoration ou intercession. Celles-là sont de pures prières et font abstraction de la présence du corps, ne la supposent pas. L'ensemble est pour rappeler la pensée et les enseignements de la mort aux vivants et pour les associer aux supplications que l'Eglise fait monter au ciel en faveur des âmes du purgatoire. Il n'y a point alors de raison de faire figurer à la cérémonie, toute symbolique, aucune relique ayant appartenu au défunt. *Præsente* ou *absente corpore*, il n'y a pas de milieu, et n'oubliez pas le sens liturgique et théologique précis de ce mot « *corpore* ».

Nullement difficile à résoudre, par conséquent, l'objection dont vous parlez. On ne donne pas des absoutes *sur* des draps et des catafalques. On donne des absoutes sur des morts absents, dans l'encadrement d'une décoration qui précise et

[1] Hilarius a Sexten, *De Sacramentis*, 1895, p. 135.
[2] Ballerini, *Opus theologicum*, t. IV, p. 592.
[3] Cl. Marc, *Institutiones morales*, n. 1519, 3°.

symbolise en même temps le sens de la cérémonie. Le catafalque et le drap mortuaire ne sont ici que pour évocation sensible du *corps* absent, point du tout comme relique ou souvenir quelconque *du* mort lui-même, vestige ou trace réelle de sa personnalité jadis vivante. Loin d'imaginer qu'on puisse mettre là des « souvenirs » (images, photographies), on doit voir, au contraire, les raisons qu'il y a de les proscrire, l'Eglise n'honorant la dépouille mortelle, le *corps* du défunt, que pour les raisons de sanctification ci-dessus rappelées. Celui-ci absent, elle n'a plus rien autre chose à faire que de prier pour le repos de son âme.

Ajoutons qu'elle associe toujours à cette considération individuelle du sujet qui est en cause, le souvenir pieux de tous les fidèles trépassés en général. Raison de plus de donner à sa cérémonie, *absente corpore*, une sorte d'allure commune où la charité trouve mieux son compte, n'étant point gênée par l'étroitesse, parfaitement inutile, de souvenirs trop matériellement précisés dans les « reliques » d'un mort en particulier.

Les gens de votre pays éprouveraient, dites-vous, une réelle satisfaction dans la pratique contraire. Sans doute, et cela se comprend avec leur mentalité mal informée de la philosophie du composé humain, peu disposée à comprendre pourquoi le *corps*, en tant que partie matérielle de l'homme, est, pour sa part, *membrum Dei* et *templum Spiritus Sancti*, peu au courant du dogme de la Communion des Saints, absorbée, en un mot, par des préoccupations « particularistes » qui disparaîtront à mesure que le sens de l'universelle et transcendante charité leur apprendra à se détacher des contingences sentimentales pour apprécier mieux dans leur universalité les austères leçons de la mort. Réagissez contre cette tendance, et gardez-vous de prêter la main à une pratique abusive que réprouve certainement la liturgie de l'Eglise.

Q. — Relativement au scapulaire du Carmel, vous enseignez que les noms doivent être envoyés à un couvent ou à une confrérie quelconque du Carmel. (*Ami*, 1906, p. 1112).

J'ai reçu le pouvoir de le distribuer le 26 mars 1874 ; je l'ai donné à un grand nombre de personnes sans jamais avoir tenu de registre, ni envoyé les noms.

1° Cette inscription est-elle nécessaire pour avoir part au privilège de la protection spéciale de la T. S. Vierge au moment de la mort ?

2° En admettant que cette omission d'inscription empêche de gagner les indulgences, prive-t-elle du privilège ?

3° Comment faire les inscriptions omises ?

R. — Ad I et II. Le décret du 16 juillet 1887 ne parle que des *indulgences* et non des *privilèges :*

IV. Utrum in iis sodalitiis, quæ solemnem aliquem receptionis ritum adhibent, ut Congregationes B. Mariæ Virginis, confratres hoc solemni modo a legitimo sodalitatis præside recepti lucrari possint *indulgentias*, licet in libro sodalitatis non adscribantur ? — V. Utrum generatim inscriptio sit necessaria ad lucrandas *indulgentias*, etiamsi statuta confraternitatis, congregationis non explicite requirant inscriptionem tamquam conditionem essentialem ?

Resp. Ad IV. *Negative, si agatur de confraternitatibus proprie dictis.* — Ad V. *Provisum in præcedenti* [1].

Il suit de là que l'inscription n'est requise que pour les indulgences et que l'on fait partie de la confrérie après une *admission* en règle, même avant l'*inscription* [2].

C'est la pensée de Beringer : « Que pour la confrérie du scapulaire, dit-il, et, en général, pour toutes les confréries proprement dites, l'inscription du nom sur le registre de la confrérie soit une condition *indispensable pour gagner les indulgences*, c'est ce qui résulte encore de deux récentes décisions de la S. C. des Indulgences, du 16 juillet 1887 et du 17 juillet 1891 [3]. »

Pour avoir droit à la grâce de la protection de la sainte Vierge, il faut, dit encore Beringer, *appartenir* à la confrérie du Mont-Carmel, en *porter* toujours le scapulaire avec piété et en *être revêtu au moment de la mort* [4].

Il n'y est donc pas question de l'*inscription*, et, d'après les règles de l'interprétation générale, on ne doit pas introduire une clause nouvelle où elle n'est pas clairement exprimée.

Il s'ensuit donc que le défaut d'inscription des noms ne prive pas du privilège sabbatin. C'est du moins notre pensée.

Ad III. Comment faire les inscriptions omises ? — Les supérieurs des Carmes ont demandé et obtenu plusieurs fois la revalidation de toutes les nullités qui pouvaient se rencontrer dans les admissions, de quelque nature qu'elles soient, même pour l'omission de l'inscription des noms, *ob omissam nominum inscriptionem*. La dernière est du 28 juin 1905 [5].

Pour les admissions faites avant ce moment, vous devrez, si vous avez connaissance des noms, les relater sur une liste, que vous enverrez avec les noms nouveaux que vous recueillerez : ceci afin de rester dans l'*esprit* de l'Eglise, qui commande l'inscription pour que l'on connaisse les noms des personnes admises et les développements de la confrérie.

Quant aux noms des personnes reçues depuis le 28 juin 1905, il faut, de toute nécessité pour les indulgences, qu'ils soient portés sur un registre. Dans le cas où vous vous les rappelleriez, il est toujours temps de les inscrire, même à leur insu, parce que le consentement donné au moment de la réception persévère. Dans le cas contraire, il faut soumettre la difficulté aux Carmes.

Q. — Je me rends à l'autel pour célébrer la messe d'un mariage. Tout en préparant le calice, je me souviens qu'il pourrait bien y avoir quelque empêchement de parenté entre les futurs époux. Je n'y ai pas pensé

[1] *Decreta authentica*, n. 421.
[2] Tachy, *Les Confréries*, 2e édit., n. 222.
[3] Beringer, *Les Indulgences*, 1905, t. II, p. 255.
[4] Beringer, *Ibid.*, p. 247.
[5] *Ami*, 1905, p. 779.

avant (chose étrange !), à cause probablement d'autres préoccupations. J'interroge le père du futur à la hâte, car tout le monde est réuni, et je ne parviens pas à fixer le degré de parenté, le 3e ou le 4e collatéral, l'un ou l'autre. Je bénis le mariage, remettant après la messe d'éclaircir la question.

Ce mariage est-il valide ?

Qu'aurais-je dû faire *in casu ?*

R. — Le mariage a été nul, c'est évident puisque vous aviez la certitude qu'il y avait empêchement dirimant de consanguinité. Peu importe le degré, le quatrième annulant aussi bien que le troisième.

Ceci dit, deux questions se posent : 1o Que deviez-vous faire au moment où vous avez acquis la certitude fâcheuse ? 2o Etant donné que vous ayez fait la cérémonie à la manière ordinaire, que deviez-vous faire après ?

Il fallait tout net renvoyer à plus tard ce mariage. Il s'agit d'un empêchement d'ordre public, la parenté. Rien donc ne s'oppose à ce que les assistants en soient informés et s'expliquent par là-même la raison du contretemps qui va les ennuyer. La famille avait le devoir de faire les recherches voulues, de vous prévenir. Elle est en faute de ne pas s'en être préoccupée. Vous aussi, pour votre part, vous deviez procéder à cette enquête, toujours nécessaire, *de carentia impedimenti*. Vous ne l'avez pas fait. C'est à avouer, voilà tout, non sans vous décharger de la part de responsabilité qui incombe aux intéressés en cette affaire.

Vous devinez bien l'extrême gravité des motifs qui doivent toujours arrêter un prêtre devant une simulation publique de sacrement nul, surtout quand les conséquences pratiques de son acte sont celles d'un concubinage à échéance immédiate, surtout quand il y a lieu (après interrogation du père) de craindre qu'on ne vienne à soupçonner la vérité dans le public, auquel cas se dresserait le péril de concubinage formel. Donc vous deviez tout essayer, plutôt que de passer outre à de si urgentes et si graves prescriptions canoniques et morales, au risque d'avoir à subir pour vous et de faire subir aux gens de la noce l'ennui grave des inconvénients que peut comporter une pareille situation. La cérémonie n'était pas commencée; raison de plus pour ne point s'arrêter à la solution large, matériellement sacrilège.

Une réserve pourtant en cas extrême (ce n'est point le vôtre). Supposons qu'il y ait absolue impossibilité d'interrompre la cérémonie déjà avancée, supposons qu'il y ait scandale énorme et *gravissima mala* à redouter du fait de l'interruption et du renvoi, supposons enfin que la nullité est et va rester secrète, sauf pour le prêtre, et que celui-ci pourra sans peine, et très vite, réparer le mal par une revalidation en règle survenant après un temps plus ou moins long de concubinage matériel de bonne foi, donc sans péché, toutes ces suppositions étant réunies, nous admettrions, non sans peine, et seulement pour des circonstances absolument exceptionnelles, que le prêtre, sans rien laisser paraître de ce qu'il sait, procède au mariage, sacrement dont il n'est pas le ministre, mais échange contractuel de consentements dont il est seulement témoin. Il n'y aurait là de sa part qu'une coopération matérielle forcée, analogue à celle qui se rencontre en certaines autres circonstances très scabreuses où le ministre d'un sacrement se voit contraint à l'administrer à un indigne. N'oublions pas cependant que, dans l'affaire du mariage, la préoccupation sacramentelle se complique de considérations graves de validité contractuelle, de scandale d'ordre public à éviter en cas de connaissance de mariage nul, de la difficulté de la revalidation, et de la tolérance provisoire d'un concubinage très périlleux, matériel en principe, c'est vrai, mais dont il y a lieu de craindre qu'il ne devienne formel avec trop de facilité.

Vous voyez maintenant ce que vous aviez à faire dès le début, et ce qui vous restait à faire ensuite en cas de solution large initiale, justifiée ou non.

LITURGIE

Q. — Dans notre région il est d'usage de réciter à l'occasion de certaines fêtes, v. g. saint Loup, sainte Agathe, saint Gervais, la T. S. Vierge, etc., des évangiles aux personnes qui en demandent.

Voudriez-vous avoir l'obligeance de dire : 1o l'origine, la légitimité, le but et la liturgie de cette pratique, puis 2o les espèces d'évangiles ou partie de l'évangile que l'on peut ou doit réciter en ces différentes circonstances ?

R. — Ad I. L'origine de cette pratique est due à la vénération que les peuples ont toujours témoignée pour l'Evangile. Dans leur pensée, c'était un appel à Notre-Seigneur pour recevoir de lui aide, grâce et protection, et l'Eglise a légitimé ce religieux usage de l'Evangile en insérant au Rituel divers passages appropriés aux circonstances et à la situation des fidèles qui pourraient en faire la demande.

Cinq évangiles, entre autres, figurent au tit. V, ch. IV, *De Visitatione et cura infirmorum*, et la Passion selon saint Jean au même tit. V, ch. VII, *Ordo commendationis animæ*. — Quatre sont marqués au tit. X, ch. I, *De exorcizandis obsessis a dæmonio*. — Vient ensuite pour les enfants malades qui n'ont pas encore l'usage de la raison, sous le titre *Benedictio puerorum ægrotantium*, l'Evangile de saint Jean *In principio* qui, « *pro temporis opportunitate et pro ægrotantis pueri parentum desiderio, sacerdotis arbitrio dici poterit.* » — Dans le diocèse de Québec, *Benedictio peregrinorum ægrotantium* est également autorisée avec récitation de l'Evangile « *Simile est regnum cælorum thesauro abscondito in agro* » de la messe *Vultum* du Commun des Vierges.

Si maintenant nous remontons le cours des âges, nous voyons les chrétiens attacher la plus grande vertu à l'Evangile. « Lorsque tu as mal à la tête, dit saint Augustin (*VIIe Traité sur saint Jean*, n. 12), nous te louons si tu y mets l'Evangile au lieu de l'envelopper de linges. Mais dès lors qu'on le met sur ta tête pour en calmer la douleur, pourquoi ne point le placer sur ton cœur pour le guérir de ses péchés ? Qu'on l'applique donc sur ton cœur afin que ce cœur soit guéri. »

D'après le cardinal Bona, on récitait autrefois l'évangile *In principio* sur les nouveaux baptisés pour leur rappeler que c'est pour avoir cru en son nom que Jésus-Christ leur a donné le pouvoir d'être faits enfants de Dieu. On le récitait aussi sur les malades qui venaient de recevoir l'extrême-onction pour exciter leur confiance en Celui qui a bien voulu prendre sur lui toutes nos infirmités ; et quand on prêtait serment, l'Evangile, qui est la parole de Dieu par excellence, devenait garant de la sincérité de celle de l'homme.

L'Eglise, en somme, n'a fait qu'enregistrer dans le Rituel des malades et conserver pour la prestation du serment ce qui se pratiquait dès les premiers siècles de l'ère chrétienne.

Reste à indiquer le cérémonial à suivre pour la récitation de ces évangiles. Le prêtre revêt le surplis et l'étole, et se comporte pour le reste conformément à ce qu'indique la Rubrique placée avant chacun d'eux. Si l'imposition des mains est prescrite, v. g. sur le malade, elle exprime d'une manière sensible la transmission au malade de la force, de la patience et de la protection divine attachée par l'Eglise à la récitation de l'Evangile. Si le prêtre met l'extrémité de son étole sur la tête v. g. du possédé, c'est comme pour le soustraire à la domination du démon et le placer sous le joug suave et léger du Seigneur. (Cf. Baruffaldi, *Rituel*, tit. xxx, § 23, n. 75 ; tit. xc, § 24, n. 117). On peut aussi donner l'étole à baiser, pour montrer que ce joug nous plaît et que nous l'aimons.

Ad II. En dehors des évangiles fixés par les livres liturgiques, il en est d'autres qui peuvent se dire d'après certaines coutumes locales. Que faut-il en penser ? C'est à l'évêque du diocèse qu'il faut soumettre le cas avec le cérémonial d'usage, et à chacun de se conformer ensuite à ce qu'il ordonnera. Mais avant sa décision, n'opposons pas de refus aux personnes qui nous demanderaient de réciter un évangile suivant la coutume ; ce serait nous créer à plaisir des ennuis peut-être fort graves.

Q. — 1° Pour que la récitation au chœur soit valide, suffit-il d'entendre, sans comprendre ?

2° Peut-on dire un Nocturne avec un compagnon et le reste des Matines seul ?

R. — Ad I. Bien certainement, il n'est pas nécessaire de comprendre les prières qu'on adresse à Dieu dans l'office public, pour que la récitation soit valide et licite tout à la fois ; mais il suffit de bien prononcer les mots, *etsi sensus non rite percipiatur*. (Cf. Lemkuhl, tom. II, n. 632). Autrement, l'Eglise imposerait par le fait aux religieux et religieuses qui ignorent la langue latine, une obligation qu'ils ne pourraient remplir.

Ad II. Etant donné que celui qui arrive en retard au chœur peut continuer avec le chœur l'heure ainsi commencée et suppléer ensuite en particulier la partie omise de cette heure (cf. Lehmkuhl, tom. II, n. 631), il s'ensuit qu'après avoir récité un Nocturne avec un compagnon, on peut sûrement réciter seul le reste de Matines.

Q. — Est-il permis, dans les enterrements des petits enfants, de faire chanter par les enfants de chœur, pendant le cortège, les versets *Gloria Patri, Sicut erat...*, intercalés entre deux ou trois versets du *Beati immaculati in via*, tout comme on le fait pour le *Requiem* pendant le chant du *Miserere ?*

R. — Il n'y a rien dans les décrets ni dans les auteurs qui autorise ces versets intercalaires. Mettons ces fantaisies de côté, et suivons les rits traditionnels.

Les coutumes, pour prévaloir contre une loi, ont besoin de réunir certaines conditions qui ne se trouvent pas ici. (Cf. *Ami*, 1905, p. 351).

Q. — 1° Le décret 3903 défend les messes privées de *Requiem* aux fêtes de précepte, pour un défunt qui vient de mourir. Ce terme *fêtes de précepte* atteint-il les fêtes supprimées, comme la Purification ?

2° Le décret 3357 interdit la messe des funérailles durant l'exposition des Quarante-Heures. Mais il ajoute qu'on peut chanter la messe solennelle des 3e, 7e, 30e jour et anniversaire. Quel sens donner à ce décret ?

R. — Ad I. La dispense d'entendre la messe aux fêtes supprimées ne change rien à leurs droits liturgiques, et il est défendu ces jours-là de dire une messe privée de *Requiem* pour le défunt dont on célèbre les funérailles. Cela ressort déjà du décret du 16 nov. 1898, n. 4003, q. 1a ad 2. Mais ces fêtes ne seraient elles pas de précepte, qu'elles excluraient encore la messe privée de *Requiem* dont il s'agit, en raison de leur rit de 2e classe.

C'est donc à un double titre qu'on ne peut dire une messe privée de *Requiem* le jour de la Purification.

Ad II. On ne peut raisonnablement supposer que durant l'exposition des 40 heures il soit défendu de dire une messe solennelle ou privée d'enterrement, tandis qu'on pourrait dire une messe du 3e, 7e, 30e jour, ou anniversaire. Le sens du décret n. 3357 est donc qu'en pareil cas, si l'on ne peut attendre la fin de l'exposition des 40 heures pour faire les obsèques, on fera l'enterrement sans messe ; mais il n'y aura rien de changé pour cela dans les services, qui pourront se célébrer solennellement comme d'habitude, les 3e, 7e, 30e jours et anniversaire, à compter de la mort ou de l'enterrement.

Sauf meilleur avis, il n'y a donc pas, croyons-nous, à tenir compte de la remarque de l'Index,